ÉTUDES TRADITIONNELLES

54e Année Juillet-Août 1953 N° 309

JACOB BŒHME
ÉPITRES THÉOSOPHIQUES (1)

Quarante septième épître
(suite)

10. *Le deuxième centre est l'expression achevée de la puissance divine, c'est la Sagesse de Dieu, qui permet au Verbe éternel de S'exhaler sous forme de Science jusqu'aux confins de la multiplicité. L'universalité de la Science s'y développe en Joie, la Joie en Désir et le Désir en Nature et en Dualité, jusqu'au feu, où la dualité vient expirer et se consumer sous forme de tourment, comme ayant épuisé sa raison d'être, le feu. Et pourtant ce n'est point une mort, car la Puissance s'y développe d'abord en impressionnabilité, puis, par la mortification du désir propre des qualités, par l'abolition de la nature propre, grâce au feu, Elle s'épanouit en lumière. Cette lumière manifeste un autre principe, c'est le véritable* Mysterium Magnum *de la théophanie. Sous les espèces du feu, on l'appelle la Nature éternelle, ou premier principe, mais les 2 principes ne font qu'un, comme le feu et la lumière. Le feu est l'origine de l'âme, tandis que la puissance de la lumière produit l'esprit. Cette force lumineuse émanée de Dieu, cette Sagesse, cette manifestation du feu (entendez le feu spirituel), voilà quelle est la mère des esprits éternels, tels que les anges et les âmes, donc du monde angélique ou spirituel ; c'est aussi la mère du monde*

1. Cf. *Etudes Traditionnelles*, n° de Juin 1953.

subtil des forces intermédiaires, qui est à son tour la mère du ciel, des astres et des éléments, c'est-à-dire du monde extérieur.

11. Le 3e *centre est le* Verbum fiat, *verbe naturel de Dieu, tenant ses pouvoirs des deux premiers principes (le feu et la lumière), agent séparateur, démiurge et auteur de toutes les créatures, tant dans le monde intermédiaire que dans le monde extérieur, chaque monde suivant ses propriétés. Ce séparateur ou promulgateur de la différenciation des énergies divines s'est proféré lui-même à partir du premier et du deuxième principe (respectivement igné et lumineux); tant à partir de l'obombration (qui impressionne et détermine) qu'à partir des ténèbres elles-mêmes. Il possède les vertus déterminantes et les différenciations du Verbe et s'est rendu matériel, actif et réactif. C'est de là qu'est issu le troisième principe, ou monde visible avec ses êtres, sa vie et toutes ses créatures et tout cela est issu d'un être et d'une vie triples et uns à la fois : la Nature éternelle ou* Mysterium Magnum, *dont les trois hypostases sont:* 1° *les ténèbres,* 2° *le feu (ou la colère),* 3° *la lumière (ou l'amour).*

12. *Le feu est appelé colère en tant qu'il signifie tourment et hostilité, et la lumière est appelée amour, en tant qu'elle est un don de soi-même. Les ténèbres sont une discrimination opérée par la connaissance et par la science entre ce qui est lumière et vie et entre ce qui est mauvais et pénible.*

13. *Il faut en effet distinguer deux sortes de feu et deux sortes de lumière. Il existe d'abord, suivant l'impression que reçoivent les ténèbres, un feu froid, qui est une lumière fausse, fruit de l'imagination et de l'impression de rigueur. Cette lumière n'a sa source que dans l'imagination et n'a point de véritable fondement. L'autre sorte de feu est un feu brûlant et il émet une lumière vraie, qui a sa source dans la volonté divine, laquelle s'exhale dans la nature et, par l'intermédiaire du feu, y apparaît sous forme de lumière.*

14. *Ces deux sortes de feu et de lumière permettent de distinguer deux principes, et partant, deux sortes de volonté. La lumière fausse venue de l'imagination a sa source dans la volonté propre de la nature, dans l'impression produite par les qualités, qui s'éprouvent mutuellement et sont la source d'une joie, d'une imagination, par laquelle la nature, de son propre chef et sans l'assentiment de Dieu, institue un régime d'autonomie. Cette volonté propre ne veut pas se soumettre à la Volonté insondable de Dieu, qui a Sa source en Elle-même, dans l'Un éternel, hors de la nature et de la créature. Cette volonté s'institue donc en séparateur ou créateur autonome, ne voulant pas s'identifier avec la Volonté divine. Elle se crée une propre science et se sépare de la volonté de Dieu, comme on le voit par l'existence du diable et de l'homme pervers. Ceux-ci se sont mis en marge de la séparation instituée par Dieu, si bien que le diable, avec sa volonté propre, se trouve obligé de rester attaché au principe séparateur de l'impression ténébreuse, où le Verbe devient nature, tourment et impressionnabilité. Il a son origine dans le tourment du feu qui ne saurait aucunement atteindre le feu véritable, qui est le véhicule par lequel la Volonté de Dieu pénètre, sous les espèces de la lumière radieuse, la vie impressionnable de la nature. Le séparateur naturel ou individuel n'a aucun être réel qui puisse sustenter sa lumière ; car il crée par son propre désir et non à partir de l'Un éternel. Ses créations ne procèdent pas de la miséricorde divine, mais c'est lui-même qu'il crée dans les êtres : sa lumière n'a pour source que l'être individuel.*

15. *Il y a donc une différence entre la Lumière de Dieu et la fausse lumière. La Lumière divine prend naissance au sein de l'Un éternel lorsqu'Il est enfanté par Dieu et c'est la Volonté divine qui L'introduit au milieu de la nature et des créatures. Le divin Séparateur en fait un Etre unique qui luit dans la nature, dans les ténèbres (Jean I, 5). La concentration et la contraction de la Science produisent en effet les ténèbres, mais la Lumière divine luit au travers de ces ténèbres, étant une lumière*

de feu, support du Souffle ou de la Parole de Dieu, qu'Elle manifeste dans la nature et dans les créatures sous forme de vie sensible. C'est ce que dit saint Jean (I, 4) : « La vie des hommes était en Elle » et le Christ, d'après saint Jean (VIII, 12) est « la Lumière du monde, qui donne la Vie au monde ». Sans cette Lumière divine, enfantée par la Sainte Trinité, il n'y a pas de vraie Lumière éternelle ; il y a seulement une lumière de l'imagination, fruit de la concentration naturelle, qui est la volonté individuelle.

16. *L'homme, qui est l'image de Dieu, doit donc lever les yeux vers Lui, les yeux de l'intellect, où il se trouve face à face avec cette Lumière de Dieu qui ne demande qu'à l'illuminer. Il ne doit pas ressembler à une bête, dont le séparateur animal ne repose pas directement dans le tréfonds de l'Eternité. Ce dernier séparateur n'est en effet qu'un reflet, un produit du Verbe proféré. L'animal ne dispose que d'une lumière temporelle, dont le support est un séparateur limité par un commencement et par une fin. Ce séparateur n'est que l'effet d'un jeu du Séparateur éternel. La Science divine n'est plus présente ici que comme image, reflet du* Mysterium Magnum *du monde spirituel et les Principes éternels (le feu et la lumière) s'y livrent seulement à un jeu. Or, l'homme n'est engagé dans ce jeu que par son corps matériel. Son corps spirituel l'identifie au Verbe véritable et essentiel, divin, car Dieu y profère et y enfante Sa Parole, si bien que la Science divine y apparaît diversifiée et concentrée à la fois et engendre Sa propre Image, qui manifeste Dieu en mode conscient et créé. Dieu Lui-même y habite et y exprime Sa Volonté. Voilà pourquoi l'homme doit briser sa propre volonté et s'abandonner à Celle de Dieu.*

17. *Mais, lorsque la volonté individuelle de l'homme s'y refuse, elle se montre plus sotte et plus nuisible pour elle-même que ne l'est la terre vierge. Car celle-ci laisse du moins agir son propre séparateur et le laisse faire ce qu'il veut. Dieu a fait toute chose pour Son jeu, en proférant Sa Parole, par l'intermédiaire de Son Séparateur, qui contient en même*

temps toute chose et auquel toute chose obéit forcément. C'est l'illusion de la fausse lumière qui altère le séparateur d'une créature en en faisant une volonté individuelle, qui dresse la créature contre Dieu.

18. *Chez l'homme, cette fausse lumière est l'effet de la volonté du diable. Celui-ci a introduit dans l'homme un faux désir et en a fait un monstre, doué d'une fausse imagination. C'est elle qui donne un semblant de réalité à ce faux désir introduit par le diable. Le désir individuel a donné naissance à un séparateur bestial qui a manifesté toutes les qualités des bêtes dans le corps humain, formé du limon de la Terre, mais conçu dans le* Fiat *divin. L'homme se trouva ainsi pourvu d'une foule d'appétits, de désirs et de volontés. Le faux séparateur n'a fait que croître en importance et s'est finalement emparé du pouvoir, concentrant en lui tous les autres principes et réduisant l'Ordre divin à l'état de chaos monstrueux.*

19. *Ce monstre, avec sa volonté et son désir propres, s'est donc détourné de la Volonté et de la Lumière de Dieu. Par suite, l'Etre divin d'essence sacrée qui était en lui s'est effacé et l'homme, monstre de la nature élémentaire, est devenu, avec son séparateur individuel, une sorte de roi des animaux dans le royaume des animaux, car chez lui, c'est le* Spiritus Mundi *qui règne, avec les astres et les éléments.*

20. *L'homme se met alors à errer et cherche sa vraie, sa première patrie. Car, dans son état actuel, il est en perpétuelle inquiétude. Il cherche tantôt ici, tantôt là, et prétend retrouver la paix dans ce chaos, tandis qu'il erre, en proie à de fausses volontés de nature animale qui ne permettent pas d'atteindre la Volonté de Dieu.*

21. *Sa marche n'est éclairée que par la fausse lumière de son individualité, qui est le produit de son imagination. Son séparateur monstrueux lui donne une âme terrestre, sur laquelle les influences planétaires ont prise. Le monde visible tout entier est son ennemi. L'homme est une rose au milieu*

des épines et les épines ne cessent de l'égratigner et de le déchirer. Il ne serait pas possible de parler de l'homme comme d'une rose, si la Grâce divine ne lui était pas venue en aide et n'avait proféré de nouveau Sa Parole au fond de son âme. C'est là qui lui est offert l'amour, en vue de sa régénération.

22. *Je répète donc qu'il est indispensable pour l'homme de se connaître, plutôt que d'errer et de chercher. Car sa quête ne peut autrement lui procurer que du tourment. Il se tourmente avec son faux séparateur et n'arrive pas au repos, car toutes ces volontés terrestres auxquelles il se livre ne sont en fait qu'une contre-volonté, dressée contre Dieu, l'Un éternel. Il n'importe pas de vouloir individuellement, ni de courir en tous sens, comme dit saint Paul, mais tout dépend de la Miséricorde et de la Grâce que le Verbe opère en nous. Car, sans la Grâce, l'homme est mort et aveugle ; il n'obtient pas la vie véritable tant que cette Grâce n'a point été éveillée et manifestée en lui.*

23. *Or, tant que l'homme persiste dans sa volonté terrestre, un éveil de cette sorte est impossible. On ne peut atteindre la Grâce dans cet état, encore moins la faire naître. Il faut au contraire que l'homme s'abîme tout entier, de toute son âme, dans la Grâce et que sa volonté individuelle soit tout à fait éteinte, ne désirant plus que la Grâce, afin que Celle-ci s'éveille, étourdisse et tue finalement la volonté individuelle. Exactement comme le soleil dissipe les ténèbres au sortir de la nuit. Ainsi pour l'homme, comme le dit le Christ : A moins que vous ne vous convertissiez et deveniez comme des enfants, vous ne verrez point le royaume de Dieu, qui est le divin Séparateur, par qui toutes choses sont produites. Il n'y a point de science vraie et totale, si elle ne découle pas de la vraie Science divine, du principe de distinction qui est la Parole de Dieu, de qui toutes choses tiennent leur origine.*

24. *Pour que cette Science reparaisse dans l'homme, il faut que le divin Séparateur trouve une essence à Sa ressem-*

temps toute chose et auquel toute chose obéit forcément. C'est l'illusion de la fausse lumière qui altère le séparateur d'une créature en en faisant une volonté individuelle, qui dresse la créature contre Dieu.

18. *Chez l'homme, cette fausse lumière est l'effet de la volonté du diable. Celui-ci a introduit dans l'homme un faux désir et en a fait un monstre, doué d'une fausse imagination. C'est elle qui donne un semblant de réalité à ce faux désir introduit par le diable. Le désir individuel a donné naissance à un séparateur bestial qui a manifesté toutes les qualités des bêtes dans le corps humain, formé du limon de la Terre, mais conçu dans le* Fiat *divin. L'homme se trouva ainsi pourvu d'une foule d'appétits, de désirs et de volontés. Le faux séparateur n'a fait que croître en importance et s'est finalement emparé du pouvoir, concentrant en lui tous les autres principes et réduisant l'Ordre divin à l'état de chaos monstrueux.*

19. *Ce monstre, avec sa volonté et son désir propres, s'est donc détourné de la Volonté et de la Lumière de Dieu. Par suite, l'Etre divin d'essence sacrée qui était en lui s'est effacé et l'homme, monstre de la nature élémentaire, est devenu, avec son séparateur individuel, une sorte de roi des animaux dans le royaume des animaux, car chez lui, c'est le* Spiritus Mundi *qui règne, avec les astres et les éléments.*

20. *L'homme se met alors à errer et cherche sa vraie, sa première patrie. Car, dans son état actuel, il est en perpétuelle inquiétude. Il cherche tantôt ici, tantôt là, et prétend retrouver la paix dans ce chaos, tandis qu'il erre, en proie à de fausses volontés de nature animale qui ne permettent pas d'atteindre la Volonté de Dieu.*

21. *Sa marche n'est éclairée que par la fausse lumière de son individualité, qui est le produit de son imagination. Son séparateur monstrueux lui donne une âme terrestre, sur laquelle les influences planétaires ont prise. Le monde visible tout entier est son ennemi. L'homme est une rose au milieu*

des épines et les épines ne cessent de l'égratigner et de le déchirer. Il ne serait pas possible de parler de l'homme comme d'une rose, si la Grâce divine ne lui était pas venue en aide et n'avait proféré de nouveau Sa Parole au fond de son âme. C'est là que lui est offert l'amour, en vue de sa régénération.

22. *Je répète donc qu'il est indispensable pour l'homme de se connaître, plutôt que d'errer et de chercher. Car sa quête ne peut autrement lui procurer que du tourment. Il se tourmente avec son faux séparateur et n'arrive pas au repos, car toutes ces volontés terrestres auxquelles il se livre ne sont en fait qu'une contre-volonté, dressée contre Dieu, l'Un éternel. Il n'importe pas de vouloir individuellement, ni de courir en tous sens, comme dit saint Paul, mais tout dépend de la Miséricorde et de la Grâce que le Verbe opère en nous. Car, sans la Grâce, l'homme est mort et aveugle ; il n'obtient pas la vie véritable tant que cette Grâce n'a point été éveillée et manifestée en lui.*

23. *Or, tant que l'homme persiste dans sa volonté terrestre, un éveil de cette sorte est impossible. On ne peut atteindre la Grâce dans cet état, encore moins la faire naître. Il faut au contraire que l'homme s'abîme tout entier, de toute son âme, dans la Grâce et que sa volonté individuelle soit tout à fait éteinte, ne désirant plus que la Grâce, afin que Celle-ci s'éveille, étourdisse et tue finalement la volonté individuelle. Exactement comme le soleil dissipe les ténèbres au sortir de la nuit. Ainsi pour l'homme, comme le dit le Christ : A moins que vous ne vous convertissiez et deveniez comme des enfants, vous ne verrez point le royaume de Dieu, qui est le divin Séparateur, par qui toutes choses sont produites. Il n'y a point de science vraie et totale, si elle ne découle pas de la vraie Science divine, du principe de distinction qui est la Parole de Dieu, de qui toutes choses tiennent leur origine.*

24. *Pour que cette Science reparaisse dans l'homme, il faut que le divin Séparateur trouve une essence à Sa resse-*

stance, un Etre divin, où s'exprime le Verbe divin et où luit la Lumière divine, dans la Parole elle-même. Dès lors, la Science de l'homme, qui tire son origine du Verbe promulgateur et de la Lumière-même, se verra, se contemplera, non seulement elle-même, mais contemplera tous les objets de la nature dans la distinction et dans la diversité du Verbe. Par cette Magie, elle opérera en toutes choses et avec toutes choses, comme Dieu.

25. *L'homme est aveugle aux œuvres de Dieu et n'en a aucune connaissance véritable, tant que le souffle ou Verbe de Dieu n'est point manifesté au fond de lui-même, comme le fait le Verbe promulgateur quand Il produit les êtres. Toute quête de l'homme en vue d'atteindre le fond des choses est aveugle et se trouve enfermée par une écorce, comme celle qui recouvre l'essence de l'Arbre. Pour trouver vraiment, la science humaine doit pénétrer dans la nature des choses et regarder face à face leur propre Séparateur.*

26. *C'est là le grand tourment des hommes qui errent et cherchent en aveugles, tâtonnant à la surface de l'écorce alors que celle-ci porte pourtant la signature de ce que sont les choses en leur essence. Car le Séparateur de toutes choses s'est donné une représentation formelle visible. On peut donc reconnaître le Créateur à Sa création.*

27. *Tous les êtres ne sont qu'un Etre unique, qui s'est diversifié par Son souffle et S'est donné des formes. D'une concentration et d'une formation premières découle une série de centres qui se produisent les uns les autres, selon chaque concentration particulière du désir, car la Volonté unique se diversifie et se sépare en centre particulier. En chacun de ces endroits se trouve un centre, et dans ce dernier, un séparateur ou principe plastique de la volonté au second degré. C'est ce que nous pouvons voir sur la terre où chaque plante porte en elle son propre séparateur, qui la rend telle qu'elle est et la particularise quant à sa forme.*

28. *Pour que l'homme, image de Dieu, manifestation directe du Verbe et de la Science divines, puisse pénétrer l'essence des créatures, tant animées qu'inanimées, du règne végétal ou du règne minéral, il doit avant tout recouvrer la Grâce de Dieu, pour que sa science soit illuminée par la Lumière divine et qu'il puisse alors s'orienter dans la lumière naturelle. Toutes choses deviendront claires à son intelligence. Sinon, il tâtonnera en aveugle qui parle de la lumière et ne l'a jamais vue, non plus qu'aucune couleur.*

29. *On peut remarquer que tous les hommes, dans toutes les conditions, errent en aveugles, dépourvus de la Lumière divine, en proie à l'illusion sidérale, selon les idées que les astres imposent à la raison. La raison n'est rien d'autre en effet que l'astre qui régit l'homme, simple reflet des principes. Elle n'est que le reflet de la Science divine. Mais dès que la Lumière divine s'y manifeste et y luit, le Verbe divin y exprime la Science éternelle. La raison devient alors le véritable temple de la Science divine et l'on peut en faire un usage correct. Si cette condition n'est pas remplie, la raison reste un astre du monde sensible.*

30. *Un séparateur, un artiste d'une grande subtilité se trouve donc au dedans de tout ami de l'Art et l'ami de l'Art saura qu'il doit d'abord chercher Dieu, Son amour et Sa grâce afin de s'y incorporer et de s'y identifier. Sinon, toute recherche est vaine. On n'obtient rien qui vaille, tant que quelqu'un ne vous a pas transmis et remis quelque chose en mains propres.*

JACOB BŒHME

Traduit de l'allemand par YVES MILLET

(A suivre).

…ance, un Etre divin, où s'exprime le Verbe divin et où luit la Lumière divine, dans la Parole elle-même. Dès lors, la Science de l'homme, qui tire son origine du Verbe promulgateur et de la Lumière-même, se verra, se contemplera, non seulement elle-même, mais contemplera tous les objets de la nature dans la distinction et dans la diversité du Verbe. Par cette Magie, elle opérera en toutes choses et avec toutes choses, comme Dieu.

25\. *L'homme est aveugle aux œuvres de Dieu et n'en a aucune connaissance véritable, tant que le souffle ou Verbe de Dieu n'est point manifesté au fond de lui-même, comme le fait le Verbe promulgateur quand Il produit les êtres. Toute quête de l'homme en vue d'atteindre le fond des choses est aveugle et se trouve enfermée par une écorce, comme celle qui recouvre l'essence de l'Arbre. Pour trouver vraiment, la science humaine doit pénétrer dans la nature des choses et regarder face à face leur propre Séparateur.*

26\. *C'est là le grand tourment des hommes qui errent et cherchent en aveugles, tâtonnant à la surface de l'écorce alors que celle-ci porte pourtant la signature de ce que sont les choses en leur essence. Car le Séparateur de toutes choses s'est donné une représentation formelle visible. On peut donc reconnaître le Créateur à Sa création.*

27\. *Tous les êtres ne sont qu'un Etre unique, qui s'est diversifié par Son souffle et S'est donné des formes. D'une concentration et d'une formation premières découle une série de centres qui se produisent les uns les autres, selon chaque concentration particulière du désir, car la Volonté unique se diversifie et se sépare en centre particulier. En chacun de ces endroits se trouve un centre, et dans ce dernier, un séparateur ou principe plastique de la volonté au second degré. C'est ce que nous pouvons voir sur la terre où chaque plante porte en elle son propre séparateur, qui la rend telle qu'elle est et la particularise quant à sa forme.*

28. *Pour que l'homme, image de Dieu, manifestation directe du Verbe et de la Science divines, puisse pénétrer l'essence des créatures, tant animées qu'inanimées, du règne végétal ou du règne minéral, il doit avant tout recouvrer la Grâce de Dieu, pour que sa science soit illuminée par la Lumière divine et qu'il puisse alors s'orienter dans la lumière naturelle. Toutes choses deviendront claires à son intelligence. Sinon, il tâtonnera en aveugle qui parle de la lumière et ne l'a jamais vue, non plus qu'aucune couleur.*

29. *On peut remarquer que tous les hommes, dans toutes les conditions, errent en aveugles, dépourvus de la Lumière divine, en proie à l'illusion sidérale, selon les idées que les astres imposent à la raison. La raison n'est rien d'autre en effet que l'astre qui régit l'homme, simple reflet des principes. Elle n'est que le reflet de la Science divine. Mais dès que la Lumière divine s'y manifeste et y luit, le Verbe divin y exprime la Science éternelle. La raison devient alors le véritable temple de la Science divine et l'on peut en faire un usage correct. Si cette condition n'est pas remplie, la raison reste un astre du monde sensible.*

30. *Un séparateur, un artiste d'une grande subtilité se trouve donc au dedans de tout ami de l'Art et l'ami de l'Art saura qu'il doit d'abord chercher Dieu, Son amour et Sa grâce afin de s'y incorporer et de s'y identifier. Sinon, toute recherche est vaine. On n'obtient rien qui vaille, tant que quelqu'un ne vous a pas transmis et remis quelque chose en mains propres.*

JACOB BŒHME

Traduit de l'allemand par YVES MILLET

(A suivre).

CARACTÈRES DE LA MYSTIQUE PASSIONNELLE

La mystique passionnelle est une voie d'amour qui — contrairement à ce qui a lieu dans la *bhakti* hindoue — se caractérise par le fait qu'aucun élément intellectuel n'intervient de façon active dans sa méthode ; aussi les qualifications qu'elle exige sont-elles presque exclusivement morales : elle exige tout au plus une prédisposition générale qui deviendra, ensemble avec les facteurs moraux et au contact de la grâce, une « évocation ». Cette mystique vit bien de symboles dogmatiques et de concepts théologiques, mais non d'intellections : elle est tout entière centrée sur l'amour — la volonté avec des concomitances émotives — et non sur la gnose. En un certain sens, la mystique passionnelle est « négative », puisque sa méthode — à part les grâces sacramentelles — consiste surtout dans la négation des appétits naturels, d'où le culte de la souffrance, l'importance des épreuves et des consolations ; l'activité est purement morale et ascétique, comme le montre bien l'opinion suivante de saint-Jean de la Croix : « De par sa nature, celui-ci [notre esprit] est limité à la science naturelle ; mais Dieu l'a doué pourtant d'un pouvoir obédientiel, vis-à-vis du surnaturel, afin qu'il puisse obéir lorsqu'il plaît à Notre-Seigneur de le faire agir surnaturellement. A proprement parler, aucune connaissance n'est accessible à l'esprit sinon par voie naturelle ; toutes doivent donc nécessairement passer par les sens » (*La Montée du Carmel*, I,2). C'est la négation de l'intellect, la réduction de l'intelligence à la seule raison. Dans une telle perspective, il n'y a aucune place pour l'intellectif ; il n'y a aucune voie pour lui. La conséquence, c'est qu'il est

condamné à s'occuper de philosophie ; il ne peut suivre la voie d'amour — la seule qui lui soit offerte — qu'en marge, vu son besoin de causalité et le caractère de son aspiration ; sa vocation particulière tombe pour ainsi dire dans le vide.

Un caractère particulièrement frappant de la mystique passionnelle est l'humilité sentimentale, qui apparaît comme une fin en soi et qui exclut tout concours de l'intelligence. L'humilité comme telle est certes partout une condition de la spiritualité ; mais ce n'est qu'en *mystique passionnelle* qu'elle se situe sur le plan de la sentimentalité, ce qui prouve que les groupes humains auxquels elle s'adresse ont une tendance foncière à cette sorte de hantise du « moi » qu'est l'individualisme ; cette hantise ou cet « orgueil » influe sur l'intelligence, d'où la propension à la pensée prométhéenne, au rationalisme, à l'aventure philosophique, à la divinisation de l'art passionnel, à l'égocentrisme sous toutes ses formes. Chez les groupes humains dont la mentalité n'est pas *centrée sur l'individu et le point* de vue individuel, l'ascèse ne saurait mettre l'accent sur l'humiliation systématique et aveugle, et contraire à la nature des choses autant qu'à l'intelligence. Si nous répartissons les hommes en deux groupes, les contemplatifs et ceux dont la vocation naturelle est dans l'action, nous dirons que les premiers sont beaucoup moins hantés par l'égo que les seconds, et même que l'élément passionnel a chez eux quelque chose de quasi-impersonnel, en ce sens que leur passion est bien plus la passion en soi que celle de tel « moi » ; elle n'empiète guère sur leur intelligence, d'autant moins que celle-ci détermine la passion et non inversement. Ce qui distingue peut-être le plus l'homme contemplatif de l'actif, — et *grosso modo* l'Asiatique de l'Européen, — c'est que, chez le premier, la passion s'arrête là où commence l'intelligence, tandis que chez le second l'intelligence ne s'oppose point par elle-même à *l'élément* passionnel, dont elle devient même volontiers le véhicule ; ces définitions sont sans doute très schématiques, mais elles mettent néanmoins en lumière des réalités corroborées par

de nombreux faits. L'intrusion de l'élément passionnel dans l'intelligence confère à l'Européen un prométhéisme inventif et novateur sans lequel le naturalisme antique, la Renaissance et le monde moderne — autant de récapitulations du fruit défendu et de la perte d'Eden — n'auraient jamais pu se produire.

C'est donc contre une disposition naturelle collective que l'humilité sentimentale veut réagir avant tout, et cette disposition a été portée à son paroxysme par le mouvement individualiste, activiste, volontariste et sentimental que fut la Renaissance. La mystique de cette époque portera donc l'empreinte de celle-ci, elle ne pourra pas être plus que son époque, du moins au point de vue des ressources formelles et mentales : la mystique est individualisée, elle est, désormais, purement volontariste et passionnelle, sentimentale et raisonnante, empirique et psychologique ; elle ignore et la gnose et le symbolisme ; la vertu y est comme rivée à l'égo et séparée des sources universelles ; le bien y est « ce qui doit être », jamais « ce qui est », il se situe pour ainsi dire à la surface et dans l'effort, non dans l'essence, dans la profondeur existentielle des formes : l'effort individuel ne boit plus à la source miraculeuse de la connaissance, comme s'il avait oublié le mystère du « joug doux » et du « fardeau léger ». Un saint François sait encore que la pauvreté n'est pas son œuvre, mais sa Dame.

* * *

On peut distinguer, dans la spiritualité chrétienne, trois principaux courants dont les délimitations, en fait, ne sont pas toujours très nettes, mais qui néanmoins sont assez importants pour pouvoir être définis sans hésitation : le premier est la gnose, représentée notamment par Clément d'Alexandrie et Maître Eckhart, pour ne mentionner que ces deux noms particulièrement saillants ; le deuxième courant est la mystique chrétienne générale, qui est une voie d'amour et dont deux représentants particulièrement éminents sont,

dans l'Eglise latine que nous avons plus particulièrement en vue, saint Bernard et saint François d'Assise ; le troisième courant est le « mysticisme » ou la « mystique passionnelle » inaugurée, nous semble-t-il, par saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila, qui — à part leur sainteté, c'est-à-dire leur héroïsme et les grâces qui s'y joignaient — étaient bien, psychologiquement parlant, des enfants de la Renaissance. Ce n'est pas à dire que seul ce courant mérite le nom de « mystique passionnelle », mais il est en tout cas le seul à le mériter d'une façon exclusive ; en effet, la mystique d'amour médiévale et antique comportait des modalités diverses plus ou moins rapprochées de la gnose, ou du moins rarement contraires à celle-ci ; ce n'est qu'à partir de la Renaissance qu'une mystique exotérisée et incompatible avec l'intellectualité pure devenait chose possible et à certains égards même nécessaire.

L'humanisme et le naturalisme de la Renaissance — comme la philosophie et le naturalisme des Anciens — correspondent très exactement à la chute, à partir de la connaissance intérieure, qualitative, unitive et synthétique, dans une connaissance extérieure, quantitative, séparative et analytique ; et la même chose peut se dire de la phase technique ou machiniste du monde moderne, — phase inaugurée par la Révolution française, — donc du scientisme inventif du XIXe siècle, avec la différence toutefois que, s'il y a une spiritualité de la Renaissance, il n'y a pas de spiritualité possible sur le plan du scientisme ; les mystiques de ces deux derniers siècles se rattachent — à quelques exceptions près, sans doute — au mysticisme du XVIe siècle, du moins au point de vue des limitations fondamentales. Parmi les mystiques contemporains de la grande Thérèse, il y a eu également des exceptions relatives, par exemple saint Ignace de Loyola, dont la perspective n'était ni exclusivement volontariste, ni expressément anti-intellectuelle.

Et ceci est significatif : à la Renaissance, seul l'art mondain est vrai ; l'art religieux est faux, et le même timbre

d'exaltation ou d'invraisemblance se retrouve, à un degré ou un autre, dans la plupart des manifestations de la sensibilité religieuse. Les caractères généraux de la Renaissance permettent de comprendre comment un cas isolé de gnose ait pu se produire en dehors de l'Eglise catholique : nous voulons parler de Jakob Boehme, « exilé » dont le non-catholicisme avait, en l'occurence, un sens symbolique, d'une part par rapport à la transcendance de l'esprit qui « souffle où il veut », et d'autre part par rapport aux tendances antimétaphysiques de la Renaissance ; mais d'un autre côté, il est tout aussi symbolique qu'un Angélus Silésius, disciple indirect de Boehme, soit rentré dans l'Eglise de Clément d'Alexandrie, de saint Denis, de Maître Eckhart, comme pour réintroduire la gnose chrétienne dans son milieu d'origine.

* * *

On pourrait être tenté d'admettre que la pure ascèse intérieure d'un saint Jean de la Croix n'ait rien de passionnel ; or c'est précisément dans sa négation unilatérale de tout élément passionnel en l'absence de tout élément intellectif que se manifeste sa connexion avec la mystique dont il s'agit ; en effet, les illusions subtiles que prévoit la perspective sanjuaniste seraient inconcevables chez des hommes se plaçant sur un autre terrain. Au point de vue de la gnose, bien des pièges et des tentations que dénoncent certains mystiques se réduisent à des enfantillages ; bien des dangers n'existent qu'en vertu de l'absence de tout discernement intellectuel. Il est vrai que de telles choses peuvent aussi se rencontrer dans des voies centrées sur la connaissance, pour peu que ces voies aient un aspect passionnel secondaire ; mais ces voies ne sauraient être caractérisées par des choses qui, précisément, ne sont que secondaires et n'apparaissent, par conséquent, que d'une manière plus ou moins accidentelle.

Puisque la mystique passionnelle trouve son expression la plus exclusive chez les Espagnols de la Renaissance et

que celle-ci s'exprimait de la façon la plus démonstrative à travers l'art, nous nous permettrons de nous attarder quelque peu à cet aspect de la question ; en effet, l'attitude d'un saint Jean de la Croix est tout à fait caractéristique à cet égard : son critère d'art n'est pas la valeur spirituelle de l'œuvre, la pureté et la profondeur du symbolisme, la rigueur et la richesse du langage formel, mais « l'expression saisissante » ; il préfère les images « qui portent le plus la volonté au recueillement », et il estime qu'« il faut avoir soin de choisir les plus touchantes », comme « aide de dévotion ». « Baser son choix — dit-il — non sur la valeur de piété, mais sur la valeur de beauté, n'est-ce pas mettre uniquement sa complaisance dans l'instrument ? ». Et : « S'il plaît à Dieu de donner parfois plus de grâces par l'intermédiaire d'une image que par une autre de même espèce, bien que différente de forme, ce n'est pas à cause d'un mérite particulier de l'image, mais parce que les fidèles sont plus portés par elle à la piété ». C'est là une perspective qui ne tient compte ni de la qualité objective de l'image, ni de sa fonction quasiment sacramentelle ; les images ne sont « saintes » que par leur contenu, non par leur structure ni par leur genèse ; comme l'intelligence ne joue aucun rôle direct dans la voie, elles n'ont rien à lui transmettre et ne s'adressent donc qu'à la sentimentalité ; dans ces conditions, il ne saurait être question d'art sacré. « Beaucoup de personnes — dit encore saint Jean de la Croix — s'attachent plus dans leur dévotion à une sorte de représentation qu'à une autre, et chez plusieurs il n'y a là qu'une sympathie naturelle, comme celle qui fait préférer le visage d'une personne à celui d'une autre... La personne ainsi aimée sera moins belle peut-être qu'une autre, mais tout cède à une préférence de forme et de figure. Il en est de même dans la dévotion, on croit que c'est la piété qui attire vers certaines images, et on ne fait que céder à l'attrait, au goût naturel ». Or, l'auteur omet de nous expliquer une chose essentielle, à savoir, ce qu'est au juste un « attrait » ou un « goût » ; il ne lui vient pas à l'esprit

que ce goût puisse être déterminé par une qualité objective, une expression particulièrement intelligible de la vérité spirituelle ; il ne voit que les passions et la négation des passions, — nous dirions volontiers : leur négation passionnelle.

La Renaissance a été déclenchée, non seulement par les forces latentes d'un paganisme jamais tout à fait surmonté, mais aussi, bien que d'une manière indirecte, par un individualisme religieux qui apparaît déjà — sur le plan artistique — dans la statuaire gothique tardive ; de même, l'humanisme supplée à sa manière — et sur un plan inférieur bien entendu — à l'absence d'une gnose, tandis que le naturalisme sentimental peut envahir l'art grâce à l'incompréhension du symbolisme sacré, incompréhension conditionnée à son tour par l'étouffement de l'intellectualité pure. Le fait qu'une sainte Thérèse d'Avila admire un naturalisme aussi grandiloquent, morbide et faux que celui d'el Greco montre à quel point elle était l'enfant de son siècle, et aussi, combien le rejet — inconscient chez elle — de l'intellectualité va de pair, dans une civilisation, avec la perte de l'art sacré, et inversement.

Dans cette même question des images, sur laquelle nous insistons ici à cause de ses concomitances intellectuelles, saint Jean de la Croix revient au problème des pièges et illusions diaboliques : d'après lui, les gestes faits par une image ou les paroles prononcées par elle « sont certainement en beaucoup de cas des effets qui ont Dieu pour cause ; authentiques et salutaires, Dieu les permet pour encourager la dévotion, pour donner à telle âme faible quelque appui et empêcher ses distractions ; n'oublions pas toutefois que le démon use beaucoup de ce moyen pour tromper et pour nuire... Parmi tous les moyens que le démon emploie pour captiver les âmes imprudentes, et leur fermer la vraie voie de l'esprit, il y a surtout les manifestations rares et extraordinaires par les images matérielles et corporelles dont l'Eglise fait usage... En conséquence le fidèle, en voyant

une image, qu'elle soit corporelle ou intellectuelle (mentale), belle par l'art ou par les ornements, ne doit pas s'y absorber par les sens. Que cette image lui donne de la dévotion sensible ou spirituelle, qu'elle lui fasse même des signes surnaturels, n'importe ; son devoir est de négliger tous ces accidents, il n'y peut faire aucune attention, et ne vénérer l'image que selon l'enseignement de l'Eglise... En agissant ainsi toute erreur sera évitée, parce que le fidèle n'écoutera pas ce que dit l'image... » (*La Montée du Carmel*, III, 35 et 36). Nous ne pouvons nous empêcher de penser ici à saint François d'Assise écoutant les ordres que lui donna l'image du Christ à l'église de Saint-Damien. La contradiction que nous venons de relever ne peut s'expliquer que par l'absence d'une perspective intellectuelle et partant désintéressée ; la prudence extrême — et aveugle à certains égards — qui apparaît dans le texte cité serait sans objet au point de vue de la connaissance, car celle-ci n'engage point notre crédulité, mais s'appuie sur la nature des choses (1).

1. Le critère, pour saint Jean de la Croix, n'est que dans l'acte divin, non dans le contenu : « Les impressions divines — dit-il — pénètrent intimement l'âme, poussent la volonté à aimer, laissent un effet durable, et l'âme n'est pas plus capable d'y résister que la vitre ne résiste au rayon de soleil qui la traverse. C'est pour ce motif que l'âme ne doit jamais chercher à les posséder, même quand elle est persuadée que l'opération est divine ». Une perspective volontariste ne peut envisager les choses autrement, puisqu'elle se situe par définition sur le terrain volontairement « incompréhensif » de l'obscurité de la foi. A part cette restriction toute extrinsèque, les critères que donnent ces mystiques de l'action divine dans l'âme sont universellement valides et du plus haut intérêt : effet transformateur de la parole divine, paix profonde qui l'accompagne, fixation d'une parole dans la mémoire et conviction inébranlable : « Lorsque les paroles viennent de l'imagination, — dit sainte Thérèse d'Avila, — elles n'ont aucun des caractères précédents ; ni certitude, ni paix, ni joie intérieure... Le sens [des paroles], dans les deux cas, peut bien être le même, mais les paroles divines l'expriment distinctement et l'âme, quel que soit le style employé, n'en perd pas une syllabe ; au contraire celles qui viennent de l'imagination sont vagues, confuses et comme d'une personne à moitié endormie » (*Le Château intérieur*, II, 3). Un autre critère d'origine divine est que « ces paroles viennent souvent lorsque l'âme ne pense pas du tout aux matières qui en font le sujet... Comment donc l'imagination pourrait-elle inventer des paroles qui se rapportent à ce que l'âme n'a jamais désiré, ni voulu ni même connu ? ». Un autre critère est que, dans le cas d'inspiration divine, « l'âme écoute passivement » ; dans le cas de production animique, « elle forge elle-même et compose mot à mot ce qu'elle veut entendre ». Puis : « *Une seule de ces paroles divines comprend en peu de mots ce que notre esprit ne saurait exprimer en plusieurs* ». Et enfin : « *Il s'ajoute souvent aux paroles un mode, que je ne sais expliquer, mais qui leur donne un sens plus étendu que celui de la lettre ou du mot* ». Quant au démon, « il peut bien, à force d'habileté, contrefaire l'ange de lumière ; il pourra, par exemple, prononcer des paroles distinctes et que l'on sera sûr d'avoir entendues... mais il n'est pas en son pouvoir de contrefaire les effets des paroles divines, ni de laisser dans l'âme la paix et la lumière ; il y laisse au contraire l'inquiétude et le trouble... Ces âmes ne pourraient-

Une question se pose ici : est-il possible que le démon, pour feindre des signes à apparence miraculeuse, se serve d'une image sainte ? Nous répondrons d'abord par la négative, car Dieu sait bien que tous les fidèles n'ont pas lu saint Jean de la Croix, et nous ajouterons que, s'il était vrai que de tels abus soient normalement possibles, les images saintes n'auraient plus aucun droit à l'existence, et saint Jean Damascène aurait eu tort de les défendre ; elles ne seraient qu'« argile », et l'argile n'est pas sainte. Mais notre mystique espagnol n'en a pas moins raison d'une certaine manière : à l'époque de la Renaissance — qui retrace en un cadre restreint la chute du couple primordial et la perte du Paradis — le diable a fort bien pu se servir des images nouvelles dites « saintes », mais foncièrement profanes et mondaines par leur naturalisme passionnel, ignorant et subversif, caractère qui semble d'ailleurs avoir échappé à saint Jean de la Croix en raison de sa perspective purement volontariste. Si de telles manifestations diaboliques ont eu lieu fréquemment à cette époque, sans quoi le saint n'en parlerait pas, il faut admettre qu'elles ont cessé après la Renaissance proprement dite, et qu'elles ont même dû cesser par l'effet de la Miséricorde divine, par une sorte de neutralisation progressive du caractère anti-spirituel de cet art ; il y a une loi de compensation qui ne pouvait pas ne point intervenir dans de telles circonstances. Mais le problème a encore un autre aspect : c'est que l'action supposée du diable dans l'image « sainte » a lieu en réalité dans l'âme humaine, qui est trompée parce qu'elle veut l'être, en ce sens que l'intérêt sentimental lui fait désirer des grâces sensibles ; sans cet intérêt,

elles pas éviter tout péril, ne point écouter ces paroles [divines] ; et, si elles sont intérieures, en détourner leurs pensées de manière à ne pas les entendre ? Non, cela est impossible. Nous pouvons, j'en conviens, laisser tomber les paroles de l'imagination, en modérant nos désirs et en négligeant nos imaginations : le remède est sûr ; mais il n'en est pas de même des paroles divines ». — La seule réserve à faire, — et qui, nous le répétons, est toute extrinsèque, — c'est qu'il n'est pas tenu compte de critères beaucoup plus naturels, résidant dans les formes mêmes et discernables par l'intellect. Les mystiques ne tiennent pas compte ici du « discernement des esprits », peut-être pour la simple raison que, étant un « don », il n'est pas accessible à tous les hommes.

il n'y a pas d'illusion possible ; celle-ci a donc deux causes parallèles et interdépendantes, à savoir la fausseté de l'image et le désir de l'illusion. D'un autre côté, si le diable déguisé en « ange de lumière » peut induire en erreur, c'est, au fond, parce que cette apparition est envisagée sans intelligence et acceptée sans discernement ; ou encore : si le démon est censé pouvoir revêtir une apparence lumineuse, c'est parce qu'on ignore qu'il ne peut jamais le faire d'une manière parfaite, qu'il est toujours obligé de se trahir par quelque détail faux ou grotesque, et que, si l'homme ne le voit pas, c'est uniquement parce qu'il ne veut pas le voir ; or une telle attitude provient précisément d'une autre plus générale, à savoir l'individualisme passionnel et l'exclusion corrélative de l'élément intellectuel. L'esprit symboliste, — c'est-à-dire l'intelligence ouverte aux essences universelles des choses, — et désintéressé en raison même de son attitude intellective, ne risque pas de confondre les ténèbres avec la lumière, car la question est pour lui sans objet.

On pourrait, avec quelque hardiesse, caractériser l'attitude symboliste — celle des Hindous par exemple — en disant que l'Hindou contemplerait Dieu même à travers l'apparence de lumière que revêtirait trompeusement le démon, en sorte que celui-ci serait désarmé, ou plutôt vaincu par ses propres armes ; le secret du symbolisme, en effet, consiste en ceci que l'image est réellement, sous le rapport du contenu essentiel, — non sous celui des accidentalités, — quelque chose de ce qu'elle représente, ou même, pour parler plus rigoureusement : l'image est, sous le rapport essentiel, ce qu'elle exprime, sans quoi la théologie trinitaire ne pourrait pas enseigner l'identité entre le « Fils » et le « Père » sous le rapport de la divinité. La forme en tant qu'expression de vérité, de béatitude et d'infinité, ne saurait être accaparée par les ténèbres dans sa nature symbolique même ; celle-ci reste toujours ce qu'elle est (1) ; de même, le

1. Nous citerons ici ces paroles de Râmakrishna : « Pourquoi la nommer [la statue] une image d'argile ? L'image divine est faite d'Esprit... Pour-

diable peut séduire moyennant la passion que peut provoquer la beauté, mais il ne peut entrer dans la qualité de beauté même, contrairement à ce qu'admet un moralisme superficiel.

* * *

L'humilité sentimentale recherche l'orgueil parce qu'elle en a besoin, et elle redoute en somme toute perspective qui transcende l'alternative morale dont elle vit, ce qui explique le sacrifice de l'intelligence au nom de la Vertu. Sainte Thérèse d'Avila, dont l'intelligence d'ordre individuel était vive, n'avait aucune peine à reconnaître les dangers de cette position, mais elle n'y a apporté aucun remède décisif, vu le caractère empirique de son propre point de vue. Elle ne veut pas que nous demeurions « enfoncés dans la considération de notre misère », et elle estime que « jamais le courant de nos œuvres ne sortira net et pur de la fange des craintes, de la pusillanimité, de la lâcheté, et de mille pensées troublantes, telles que celles-ci : N'a-t-on pas les yeux sur moi ? En marchant par ce chemin, ne vais-je point m'égarer ? N'est-ce pas présomption d'oser entreprendre cette bonne œuvre ? N'est-ce pas de l'orgueil, n'est-ce pas pire encore qu'une

quoi ces images n'éveillent-elles en vous que l'idée de boue et d'argile, de pierre et de paille ? Pourquoi ne pouvez-vous réaliser dans ces formes la présence de la Mère éternelle, bienheureuse et omnisciente ? Sachez que ces images sont les formes concrètes de l'Essence sensible (dans sa manifestation), éternelle et sans forme (en soi) ». Dans un ordre d'idées tout à fait analogue, c'est-à-dire, en ce qui concerne la connexion possible — parce que fondée sur la nature des choses — entre la forme et l'Essence, nous citerons encore le passage suivant de Râmakrishna : « Le souvenir de votre petite-fille que vous aimez tendrement s'imposera à votre esprit et vous enlèvera la paix n'importe où vous vivrez. Vous pouvez vivre à Vrindâvan si vous le désirez, mais votre esprit reviendra toujours à votre demeure. D'autre part, tout le bénéfice de vivre à Vrindâvan vous sera accordé si vous aimez votre petite-fille dans la pensée qu'elle est Shrî Râdhikâ (Râdha, la *Shakti* de l'*Avatâra* Shrî Krishna) elle-même. Caressez-la, habillez-la et nourrissez-la comme d'habitude et selon le désir de votre cœur, mais en songeant constamment que vous offrez votre adoration à la Divinité de Vrindâvan ». L'esprit d'exclusion et d'alternative si caractéristique de la mentalité européenne rend une telle solution quasiment impraticable pour l'homme d'Occident ; il ne peut aimer l'Essence « à travers » la forme, mais seulement « contre » la forme ; il risquerait toujours de tomber dans quelque flatterie trompeuse et absorbante du « moi » ; en dehors du domaine très particulier de l'art religieux, il est naturellement « idolâtre » et, par conséquent, spirituellement « iconoclaste ». L'art religieux moderne exclut la nature et en prend en quelque sorte la place ; lui seul semble avoir droit au « sacré ». Dans l'Inde, au contraire, la nature s'intègre au langage spirituel de l'art, elle est sacrée et symboliste comme celui-ci, et même avant celui-ci.

créature comme moi s'occupe d'un sujet aussi élevé que l'oraison ? N'aura-t-on pas de moi une opinion trop favorable, si j'abandonne la voie commune et ordinaire ? Ne faut-il pas éviter tout excès même dans la vertu ? Pécheresse que je suis, vouloir m'élever, n'est-ce pas m'exposer à tomber de plus haut ? Peut-être m'arrêterai-je en chemin ; peut-être serai-je pour quelques bonnes âmes un sujet de scandale ? Enfin, étant ce que je suis, me convient-il de prétendre à rien de particulier ? O mes filles, que d'âmes il doit y avoir à qui le démon cause de grandes pertes par ces sortes de pensées ! Elles prennent pour de l'humilité ce que je viens de dire, et beaucoup d'autres choses semblables... C'est pourquoi je dis, mes filles, que, si nous voulons apprendre la véritable humilité, nous devons arrêter nos yeux sur Jésus-Christ, le souverain bien de nos âmes, et sur ses saints » (*Le Château intérieur*, I, 2). Or, si de telles erreurs — qui sont proprement des « sottises » — sont monnaie courante, c'est que la conception même de l'humilité est devenue superficielle ; seul un sentimentalisme individualiste peut susciter de telles mièvreries sur le plan spirituel, et le vrai remède serait de purifier l'idée d'humilité en la ramenant à son sens profond, qui implique avant tout une saine connaissance de la nature des choses. De cette connaissance, le Christ est bien le symbole et l'exemple, comme le dit la sainte, mais rien ne garantit, en mystique passionnelle, que ce symbole soit compris, — puisqu'il n'y a rien à comprendre, — et que cet exemple soit suivi autrement que d'une manière plus ou moins arbitraire, c'est-à-dire selon tel ou tel sentiment. Si l'humilité est sujette à tant de contorsions du mental, et si le démon dispose de tant de portes pour pouvoir s'y glisser et pour prendre les apparences de la vertu, la raison en est de toute évidence, nous l'avons dit, dans la corruption sentimentale et individualiste de l'humilité même ; ce sentimentalisme abolit, en fait, toute possibilité de connaissance directe, d'autant plus que par une attitude qui logiquement est beaucoup plus près de l'orgueil que bien des choses considé-

rées comme orgueilleuses, il croit pouvoir ignorer ou mépriser les clartés de l'intellect ; en un mot, tout ce chaos de difficultés somme toute artificielles, de subtilités psychologiques presque inextricables, est dû à l'abolition — « orgueilleuse » à sa façon — de l'intelligence. L'homme ne « sait » plus que, métaphysiquement, il n'est rien ; il doit donc toujours se rappeler à soi-même, avec beaucoup d'efforts et de soupirs, qu'il est bas, indigne et ingrat, ce qu'il a de la peine à croire en son for intérieur. On ne se rend pas assez compte que le démon n'est pas seulement dans le « mal » attitré, mais aussi, bien que d'une façon indirecte, dans la fade surenchère dont on entoure le « bien » comme pour le rendre suffocant et invraisemblable ; d'où un jeu de pendule entre un « mal » considéré comme absolu et doté de contours arbitraires, et un « bien » détaché de la vérité et compromis par l'inintelligence du sentimentalisme qui l'accompagne. Pour le mysticisme, qui mélange de toute évidence une aspiration ésotérique avec une perspective exotérique, le mal est « mal » d'une manière inconditionnelle, donc sous tout rapport, alors que métaphysiquement il n'est « mal » qu'en tant qu'il nie un bien, mais non en tant qu'il concourt à l'Equilibre total et que, de ce fait, il est une nécessité cosmique ; quoi qu'il en soit, ce jeu de pendule entre un « mal » rendu positif et un « bien » rendu invraisemblable et presque inaccessible ne peut pas déplaire au démon, car il a tout intérêt à contribuer à une alternative quasi-insoluble qui accapare l'esprit, et à une surenchère qui, au fond, fait injure à Dieu (1).

1. Un exemple d'une attitude saine est la méditation suivante de saint Ignace de Loyola, dans laquelle, au lieu de s'abîmer dans un sentiment de gratitude — ou de culpabilité — inintelligible, il s'appuie, avec l'intelligence, sur la nature des choses : « ...Je considérerai Dieu présent dans toutes les créatures. Il est dans les éléments, leur donnant l'être ; dans les plantes, leur donnant la végétation ; dans les animaux, leur donnant le sentiment ; dans les hommes, leur donnant l'intelligence ; il est en moi-même de ces différentes manières, me donnant tout à la fois l'être, la vie, le sentiment et l'intelligence. Il a fait plus ; il a fait de moi son temple ; et, dans cette vue, il m'a créé à la ressemblance et à l'image de sa divine Majesté... Je considérerai Dieu agissant et travaillant pour moi dans tous les objets créés, puisqu'il est effectivement dans les cieux, dans les éléments, dans les plantes, dans les fruits, dans les animaux, etc., comme un agent, leur donnant et leur conservant l'être, la végétation, le sentiment, etc... Puis, faisant un

Dans le même ordre d'idées, la chasse aux péchés dénote une perspective assez extérieure, car, si l'homme est pécheur, ce n'est pas de cette façon superficielle et quantitative qu'il pourra se libérer de sa nature. La saine attitude, sur ce plan, se réduit à ceci : faire ce qui est prescrit, s'abstenir de ce qui est défendu, s'efforcer dans les trois vertus fondamentales dont dérivent toutes les autres, à savoir l'humilité, la charité et la véracité ; sur cette base, l'esprit peut se concentrer sur Dieu qui, lui, se chargera de transformer notre vertu toute symbolique en une vertu effective et surnaturelle, car le bien ne peut venir que de lui. Toute autre attitude est contradictoire et malsaine ; l'exagération du péché ne va pas sans individualisme ; chasser le péché partout et toujours, c'est le cultiver, alors que le but de la spiritualité est de dépasser l'humain, non de l'amplifier. « Soyez parfaits, comme votre Père au Ciel est parfait », a dit le Christ ; or la perfection de Dieu est bienheureuse, en sorte que celle de l'homme doit avoir, elle aussi, un aspect de sérénité et de paix, que confère la contemplation de la vérité. Il est vrai que l'homme, c'est la volonté libre ; mais la liberté vient de l'intelligence, et c'est celle-ci qui caractérise l'homme en premier lieu.

L'humilité, dès qu'elle est détachée de sa raison d'être profonde, comporte de curieuses inconséquences : ainsi il est étrange de constater chez des hommes préoccupés par les mystères de l'union, une sorte d'oubli ou de dédain — bien caractéristique de la Renaissance — des doctrines mystiques léguées par les Pères de l'Eglise, parfois même de la théologie générale ; d'où des tâtonnements et des ignorances qui seraient inconcevables si l'humilité avait inspiré ces mystiques plus tardifs à s'instruire auprès des saintes autorités des premiers siècles. Il résulte de cette négligence stupéfiante — et très occidentale — que les mystiques de la Re-

retour sur moi-même, je me demanderai ce que la raison et la justice m'obligent de mon côté à offrir et à donner à sa divine Majesté, c'est-à-dire toutes les choses qui sont à moi, et moi-même avec elles... » (*Exercices spirituels*).

naissance et leurs héritiers parlent, sur un ton d'empirisme et d'improvisation, de choses dont ils ne devraient parler qu'à la lumière des doctrines patristiques à moins d'illuminations que, précisément, ils avouent ne pas avoir ; il leur arrive de déclarer inconnaissables, inexprimables, douteuses ou inexistantes des choses qui ont été exposées, par les Pères, avec autorité et clarté.

FRITHJOF SCHUON.

(A suivre).

LES DERNIERS HAUTS GRADES DE L'ÉCOSSISME ET LA RÉALISATION DESCENDANTE

(*suite*) (1)

Il nous faut faire maintenant une précision qui sera en même temps une réserve nécessaire. Les fonctions suprêmes d'une tradition particulière ne sauraient être considérées comme devant coïncider avec des cas de réalisation descendante que lorsqu'il s'agit d'une tradition complète tant sous le rapport métaphysique que sous celui cosmologique et qui possède donc tant l'initiation effective des « grands mystères » que celle des « petits mystères ». Or, de même qu'il y a des initiations de caractère spécifiquement cosmologique, il peut y avoir des formes traditionnelles réduites, sinon par leur définition première, du moins, à certaines époques, par l'effet des vicissitudes cycliques, à un point de vue cosmologique, et dont le domaine normal est alors celui des « petits mystères » (2). Les centres spirituels de formes traditionnelles qui se trouvent dans un tel état, et qu'on peut qualifier de ce fait proprement de « mineures » dans l'ensemble des formes

(1) Cf. *Etudes Traditionnelles*, n° de juin 1953.

(2) Un cas de ce genre est celui de l'hermétisme, en tant que réadaptation des traditions grecque et égyptienne, à l'époque alexandrine, dont le caractère cosmologique et d'initiation de l'ordre des « petits mystères » ne fait pas de doute (cf. René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLI), bien qu'une tradition de cet ordre devait se rattacher elle-même originellement et par ses principes à une doctrine réellement métaphysique, et que de ce fait une ouverture restait, malgré tout, possible, quoique de façon moins directe, pour ceux qui avaient les qualifications nécessaires, vers une réalisation de l'ordre des « grands mystères ».

traditionnelles existantes (1), se rangent normalement dans la dépendance immédiate, non pas du centre suprême, mais d'un centre intermédiaire, plus complet qu'eux-mêmes au point de vue spirituel, qui de ce fait peut régir un groupe particulier de traditions rapprochées entre elles par des caractères semblables et des conditions cycliques communes (2). Un tel centre intermédiaire constitue alors, par rapport aux

(1) Pour le cas cité de l'hermétisme, ce caractère de subordination est attesté par le fait qu'il s'est même incorporé à l'ésotérisme islamique et à l'ésotérisme chrétien du moyen âge ; mais d'autre part le fait que, tout en se limitant aux « petits mystères », il est une tradition du type « sapiantial » ou intellectuel, lui assurait quelques avantages dans certains milieux d'extension des traditions relevant du type spirituel religieux et qu'on pourrait appeler aussi, sous certaines réserves, « prophétique » ; nous voulons parler surtout des milieux constitués par des peuples autres que ceux auxquels furent adressés directement et, donc, de façon plus adéquate les messages des fondateurs de traditions de forme religieuse (comme le Christianisme et l'Islam), respectivement les gentils et les non-arabes, chez lesquels l'hermétisme était du reste autochtone, du moins dans la région méditerranéenne. Il semble bien que la persistance de cette tradition et son rôle dans les ordres de chevalerie qui assuraient la liaison avec le Proche-Orient, peuvent s'expliquer d'un côté par son intellectualité qui lui conférait un caractère de neutralité et d'universalité relative dans le milieu méditerranéen, d'un autre côté par les limitations naturelles que subissaient les valeurs spécifiques des religions d'origine judaïque et arabe chez les peuples d'autres races. La situation de l'hermétisme est ainsi comparable à celle qu'ont eue, sur le plan doctrinal, l'aristotélisme et le néoplatonisme, avec lesquels il s'est trouvé du reste ordinairement associé en fait. — Un autre cas de « minorité » qu'on pourrait citer ici est celui du Judaïsme dans la diaspora, et la Kabbale dit que la *Shekinah* est alors en exil parmi les gentils.

(2) Dans un tel centre ces traditions se concentrent et s'appuyent réciproquement. C'est ainsi que dans l'ésotérisme islamique, et selon sa « perspective » propre, il est dit que le *Qutb* accorde son secours providentiel non seulement aux Musulmans, mais encore aux Chrétiens et aux Juifs, et ceci est à mettre, peut-être, de toutes façons, en rapport avec le rôle général de la tradition islamique comme intermédiaire entre l'Orient et l'Occident, dans la dernière partie du cycle traditionnel, bien qu'elle soit, mais on pourrait dire dans un certain sens du fait même qu'elle est, la plus récente des formes traditionnelles actuelles, car cela lui assure une vitalité plus grande par rapport aux traditions plus anciennes. Dans le même ordre d'idées, rappelons encore que René Guénon, parlant de la légende de Christian Rosenkreutz, le fondateur supposé de Rosicrucianisme, et en particulier des voyages qui lui sont attribués (notamment en Terre-Sainte, en Arabie, dans le Royaume de Fez, mais encore chez les Sages et les Gymnosophistes) disait que le sens semble en être qu'« après la destruction de l'Ordre du Temple, les initiés à l'ésotérisme chrétien se réorganisèrent d'accord avec les initiés à l'ésotérisme islamique pour maintenir, dans la mesure du possible, le lien qui avait été apparemment rompu par cette destruction » (*Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXXVIII). Et plus loin, il ajoutait : « cette collaboration dut se continuer aussi par la suite... Nous irons même plus loin : les mêmes personnages, qu'ils soient venus du Christianisme ou de l'Islamisme, ont pu, s'ils ont vécu en Orient et en Occident (et les allusions constantes à leurs voyages, tout symbolisme à part, donnent à penser que ce dut être le cas de beaucoup d'entre eux), être à la fois Rose-Croix et *Çûfîs* (ou *mutaçawwifûn* des degrés supérieurs), l'état spirituel qu'ils avaient atteint impliquant

centres particuliers de ce groupe traditionnel, une hypostase du centre suprême (1).

Les centres spirituels basés sur la réalisation spirituelle des « petits mystères » sont alors constitués normalement par des êtres qui se situent au degré de l'« homme véritable » (ou du *Rose-Croix*) et non pas à celui de l'« homme transcendant » (ou du *Çûfî* au vrai sens de ce mot). Dans ce cas les fonctions supérieures de ces centres ne coïncident pas avec des cas de « réalisation descendante », si ce n'est tout à fait exceptionnellement (car des cas d'exception restent, malgré tout, toujours possibles). Néanmoins, selon une loi des correspondances qui assurent l'action des influences ou des énergies spirituelles d'un degré à l'autre, la constitution de ces centres mineurs est à l'image des centres majeurs dont ils dépendent et qu'ils reflètent ainsi à leur niveau. Ainsi, sans chercher à compliquer la situation par des distinctions spécieuses, il faut bien admettre qu'on peut avoir au degré des « petits mystères » des centres et des fonctions spirituelles et même, sans aucun abus de langage des « missions », qui, sans être de caractère directement « divin » ou « avatârique », participent sur leur plan et pour leur domaine du symbolisme des centres et des fonctions supérieures. Aussi, toute fonction initiatique, du fait qu'elle agit régulièrement dans son domaine, à

qu'ils étaient au delà des différences qui, existent entre les formes extérieures et qui n'affectent en rien l'unité essentielle et fondamentale de la doctrine traditionnelle » (*ibid.*).

(1) Quant à l'existence d'une hiérarchie spirituelle et des rapports de subordination subséquente entre les différentes formes traditionnelles, nous rappellerons un autre texte de René Guénon : « Bien que le but de toutes les organisations initiatiques soit essentiellement le même, il en est qui se situent en quelque sorte à des niveaux différents quant à leur participation à la Tradition primordiale (ce qui d'ailleurs ne veut pas dire que, parmi leurs membres, il ne puisse pas y en avoir qui aient atteint personnellement un même degré de connaissance *effective*) ; et il n'y a pas lieu de s'en étonner si l'on observe que les différentes formes traditionnelles elles-mêmes ne dérivent pas toutes immédiatement de la même source originelle ; la « chaîne » peut compter un nombre plus ou moins grand d'anneaux intermédiaires, sans qu'il y ait pour cela aucune solution de continuité » (*Aperçus sur l'Initiation*, chap. X). On pourrait ajouter en rapport, avec nos considérations précédentes, qu'une ordonnance hiérarchique peut résulter à certains moments et tout au moins à certains égards, comme conséquence de la déchéance relative de certaines formes traditionnelles quelle qu'ait pu être sa position aux époques antérieures.

quelque degré que ce soit, et pour autant qu'elle véhicule alors vers les degrés inférieurs les influences ou les énergies spirituelles qui lui sont confiées, s'inscrit dans une perspective « descendante », et de ce fait peut recevoir pour son domaine les attributs des fonctions suprêmes réellement avatâriques qu'elle représente et auxquelles elle reste subordonnée. Or, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, il en est de même pour la constitution de la hiérarchie essentielle des dégrés et des fonctions de chacune des voies initiatiques que comporte une forme traditionnelle particulière, de sorte que ces voies retracent alors elles-mêmes dans une certaine mesure la hiérarchie de leur centre spirituel immédiat, quoique cette analogie constitutive ne soit pas forcément apparente. Dans les cas où ces voies sont basées sur une hiérarchie de grades et de fonctions symboliques et comme telles plus visibles de l'extérieur, dont l'attribution n'implique pas nécessairement la possession effective des degrés de connaissance correspondants, le symbolisme respectif, tant qu'il sera conservé intact reflétera la hiérarchie des degrés effectifs et des fonctions des centres supérieurs et du centre suprême lui-même qui est leur prototype commun, et cela en dehors de toute question d'une possession des degrés de connaissance symbolisés par les grades (1). Mais dans tous les cas, c'est l'essentielle constitution analogique à tous les degrés et dans chaque économie spéciale qui assure l'ordre total des hiérarchies particulières et rend possible l'action normale des influences supérieures dans toute la profondeur et l'étendue du monde régi par le centre suprême (2).

Pour en revenir à notre sujet principal, il nous semble que

(1) Il n'est pas nécessaire de citer des exemples pour montrer que dans les traditions de forme religieuse de tels symboles de la hiérarchie initiatique se retrouvent souvent dans les attributs de la hiérarchie exotérique elle-même, et cela par un transfert que rend toujours possible la correspondance qui existe entre les différents niveaux d'une même forme traditionnelle.

(2) C'est par là aussi qu'on comprend la gravité que présente la destruction ou la disparition de celles des organisations initiatiques qui constituent les principaux supports des centres spirituels, car les mondes traditionnels que ceux-ci régissaient normalement s'en trouvent alors plus ou moins retranchés, ce qui peut aboutir finalement à leur abandon complet et définitif.

le symbolisme « descendant » ou « avatârique », reconnu par René Guénon aux 3 derniers degrés du régime écossais, repose sur une correspondance, dont il reste seulement à déterminer un peu plus la situation et la portée, avec ces 3 fonctions suprêmes d'un centre spirituel. Cette correspondance s'expliquerait par le fait que le système de 33 grades de l'Ecossisme reproduit schématiquement la hiérarchie d'un centre spirituel dont la Maçonnerie moderne en général a pu recueillir successivement et grouper, de façons très variées, selon les régimes, et vraisemblablement par l'intermédiaire d'organisations ordonnées autrefois par un tel centre, au moins les éléments emblématiques, et dont la figure d'ensemble se dessine mieux dans le cas spécial examiné ici. Il est incontestable que cette hiérarchie n'apparaît pas assez logique ni homogène dans son développement, et qu'elle fait même l'impression d'un assemblage plus ou moins syncrétiste ; l'histoire connue de la superposition successive de divers groupes de grades à partir des 3 grades primitifs de la Maçonnerie opérative, pendant le XVIIIe siècle et au début du XIXe ne contrarierait certainement pas cette impression (1). Mais derrière tout cela il pourrait y avoir tout de même autre chose. En fait, il reste pour cette hiérarchie certains caractères qui permettent de percevoir une relative cohérence d'ensemble.

Tout d'abord, le nombre 33 de ces degrés est lui-même significatif sous ce rapport (2). Ce nombre a un symbolisme axial et cyclique assez apparent (3). D'habitude on le met en rap-

(1) Le *Rite Ecossais Ancien Accepté* a eu pour le commencement sept grades, ensuite vingt-cinq, et ne totalisa les trente-trois degrés actuels qu'au début du XIXe siècle.

(2) De même 33 est le nombre maximum des membres d'un Suprême Conseil. — On sait d'autre part l'importance du même nombre dans la Divine Comédie de Dante. En Islam, il est également un des nombres de base des incantations, et on le trouve aussi dans certains rapports de la science des nombres sur laquelle repose du reste, une bonne part de la technique incantatoire.

(3) Signalons que dans les documents publiés dans l'ouvrage anti-maçonnique *Maçonnerie Pratique* (Paris, 1886), vol. II, on donne comme explication de ce nombre le fait « que c'est à Charleston, au 33° latitude Nord, que le 1er Suprême Conseil s'est constitué le 31 mai 1801 ». Cette explication témoignerait plutôt de l'esprit scientiste des organisateurs des Suprêmes Conseils qui, au contraire, devant porter à 33, pour des raisons réellement symboliques qui leur échappaient, le nombre des degrés de l'Ecossisme, avaient cru bon de faire état un point terrestre situé à pareille latitude.

port avec le nombre des années de la vie terrestre du Christ selon l'une des estimations de cet âge (1), mais sans qu'on explique autrement la raison de ce rapprochement. Or à ce propos, on peut remarquer que l'âge du Christ peut être considéré, dans les traditions qui, comme la Maçonnerie, ont un rapport avec le message christique, comme un symbole des degrés acquis et totalisés par l'homme Universel dans ses phases de réalisation ascendante et descendante. Il est même remarquable que cet âge quand il est considéré comme étant de 33 ans, se divise en 30 ans de vie secrète et 3 ans de vie publique, ces derniers étant donc ceux de la « mission » proprement dite du Christ, et cette division correspond ainsi exactement aux nombres des degrés de l'Ecossisme pour les phases ascendantes et descendantes de la réalisation initiatique (2). On peut signaler à l'occasion que ce nombre est celui des vertèbres de l'épine dorsale de l'homme, ce qui lui atteste précisément une signification axiale, surtout en tant que support de la tête (3).

D'autre part, la répartition de cette hiérarchie en quatre

(1) On sait qu'il n'y a pas eu unanimité d'opinion à cet égard même chez les premiers docteurs chrétiens.

(2) Si l'on pouvait se fier aux documents de l'ouvrage anti-maçonnique précité, l'âge symbolique du 33e degré, le *Souverain Grand*, serait lui-même de « 33 ans accomplis » (Ragon indique pourtant 30 ans) ce qu'on explique encore par le degré de latitude-nord de Charleston !. Les âges symboliques des degrés ne sont pas toutefois équivalents aux nombres d'ordre de ceux-ci. Le même âge de 33 ans est attribué au 18e, le *Rose-Croix*, analogie qui, si elle est fondée, pourrait se comprendre par une certaine correspondance à des niveaux différents entre les réalisations auxquelles se réfèrent les symbolismes des deux grades en question et qui sont respectivement celles des « grands mystères » au sens total, et des « petits mystères », ou en d'autres termes par la correspondance qu'il y a entre l'« homme transcendant » et son reflet au niveau des « petits mystères », l'« homme véritable » (cf. René Guénon, *La Grande Triade*, chap. XVIII). A ce propos, il est à remarquer que les 33 ans du *Souverain Grand* étant qualifiés d'« accomplis », il y a là une note différentielle assez significative d'avec l'âge du *Rose-Croix* pour lequel on ne trouve pas cette qualification.

(3) Nous ne savons pas si on a relevé que la classification des vertèbres exprime un symbolisme cosmologique assez frappant : il y a 7 vertèbres cervicales, 12 dorsales, 5 lombaires, 5 sacrales (qui forment l'os sacrum) et 4 coccygiennes (celles-ci peuvent être 3 dans certains cas, mais cela dépend au fond du degré de soudure des vertèbres respectives dans l'os coccyx). De plus, la forme et le rôle des différentes vertèbres ainsi que la nomenclature qu'on leur a conservée même dans l'ostéologie moderne, sont également instructives quant au symbolisme auquel nous faisons allusion, mais nous ne pouvons nous étendre ici sur ce sujet.

groupes : 1° Ateliers symboliques (degrés 1 à 3) 2° Ateliers de perfection, Chapitres de Rose-Croix (degrés 4 à 18), 3° Ateliers philosophiques, Aréopages de Kadosh (degrés 19 à 30) et 4° Suprêmes Conseils ou Grands Administratifs (degrés 31 à 33), elle est même digne d'intérêt ici (1). Les trois premiers groupes peuvent être considérés comme correspondant aux trois mondes du *Tribhuvana* (2), et quant au dernier groupe, constitué par les 3 degrés de symbolisme « descendant », il correspond de son côté au ternaire des fonctions suprêmes qui régissent principiellement ces trois mondes (3). Ce qui souligne de façon sensible cette dernière correspondance constitutive, c'est le fait que les 3 degrés en question sont considérés comme ayant un caractère « administratif », chose qui ne s'explique de façon satisfaisante que si on les considère comme un reflet du caractère « régulateur » des trois chefs de l'*Agarttha* ou du ternaire supérieur d'un centre spirituel, de quelque ordre de grandeur que celui-ci puisse être du reste, car, ainsi que nous l'avons dit, il y a analogie

(1) On appelle ces groupes aussi par des noms de couleur, respectivement 1° Maçonnerie Bleue, 2° Rouge, 3° Noire et 4° Blanche, et on dit que cela est d'après la couleur des cordons. Plus exactement il s'agit du cordon du dernier grade, donc le plus élevé du groupe (*toutefois pour le Rose-Croix qui conclut le 2° groupe le cordon porté en sautoir est « rouge d'un côté et noir de l'autre »*).

On connaît d'autres divisions des grades, selon d'autres points de vue.

(2) Cette correspondance est plus précisément la suivante. D'un côté, le *Tribhuvana*, autrement dit la Terre, l'Atmosphère et le Ciel, ternaire dont on fait différentes applications (cf. René Guénon : *L'Esotérisme de Dante*, chap. VI, *L'Homme et son devenir*, chap. V et XII, *Le Roi du Monde*, chap. IV, et *La Grande Triade*, chap. X), est à considérer ici comme constitué par les domaines de la manifestation corporelle (sensible) de la manifestation subtile (psychique) et de la manifestation informelle (intellectuelle pure). D'un autre côté, si l'on remarque que le groupe des 3 premiers grades (Ateliers symboliques) a une position spéciale en rapport avec le deuxième groupe (Ateliers de Perfection) dont le rôle serait de « développer » en mode opératif l'initiation reçue dans les grades symboliques, en sorte que le rapport entre ces deux groupes est celui entre « symbole » et « réalité », on peut dire, mais seulement dans cette relation spéciale et sous le rapport opératif, que le premier concerne l'ordre sensible ou grossier, et le deuxième l'ordre subtil ou psychique ; ensemble ils délimitent le domaine des « petits mystères ». Enfin le troisième groupe qui se rapporte aux « grands mystères » concerne le domaine intellectuel pur ou la manifestation informelle et son principe immédiat.

(3) *Nous donnons cela comme* une correspondance tout à fait générale, et ne prétendons nullement qu'on pourrait la vérifier dans les rôles précis que jouent en fait les grades administratifs par rapport aux hiérarchies inférieures.

constitutive à n'importe quel degré. Mais quant à la correspondance exacte des dits grades avec les fonctions du ternaire d'un centre spirituel, il y a, au premier abord quelque difficulté. Les noms des grades écossais ne se montrent pas ici directement révélateurs : le 31° s'appelle Grand Inspecteur Inquisiteur Commandeur, le 32°, Sublime Prince du Royal Secret, et le 33°, Souverain Grand Inspecteur général. Si on laisse de côté les qualificatifs administratifs secondaires, on a la hiérarchie relative suivante (en ordre ascendant) : Inquisiteur, Prince et Souverain ; cela ne nous rapproche évidemment pas d'une signification pouvant rappeler les notions de *Mahânga*, *Mahâtmâ* et *Brahâtmâ*, ou de celles de *Qutb* et des deux Imâms, ni celles des pouvoirs royal et sacerdotal et du principe commun de ces deux. Les autres titres des ateliers (Souverain Tribunal ; Consistoire ; Suprême Conseil), des présidents (Très Parfait Président ; Illustre Commandeur en Chef ; Très Puissant Souverain Grand Commandeur) et des frères (Très Eclairés ; Sublimes et Valeureux Princes ; Illustres Souverains Grands Inspecteurs Généreux) ne changent pas la situation mais la confirment : nous nous trouvons en présence d'une hiérarchie qui se rapporte exclusivement au « pouvoir temporel ». Le symbolisme d'ensemble du 31e degré est de caractère « judiciaire », celui du 32e, de caractère « militaire », et celui du 33e, de caractère « monarchique ». Il s'agit même expressément d'une emblématique du Saint-Empire, ce qui correspond proprement à une initiation de Kshatriyas. Du reste, l'origine « historique » attribuée à ces grades remonte à Frédéric II de Prusse que le Grand Maître du 33e et le Maître de 32e sont dits représenter. Le nom de Frédéric de Prusse figure aussi dans le mot de passe du 33e (1) à la suite de celui de De Molay, le dernier Grand Maître de l'Ordre du Temple, et de celui de Hiram-Abi.

(1) Tel est du moins le texte des Tuileurs publié au début du XIXe siècle. Le Tuileur établi à Lausanne en 1875 n'en fait pas mention. Bien entendu, Frédéric II de Prusse (1712-1786) ne saurait être considéré comme l'« auteur » réel de ces grades « de commémoration templière » comme l'on dit. Mais le fait qu'on a fait remonter leur provenance à ce roi, indique qu'il a dû

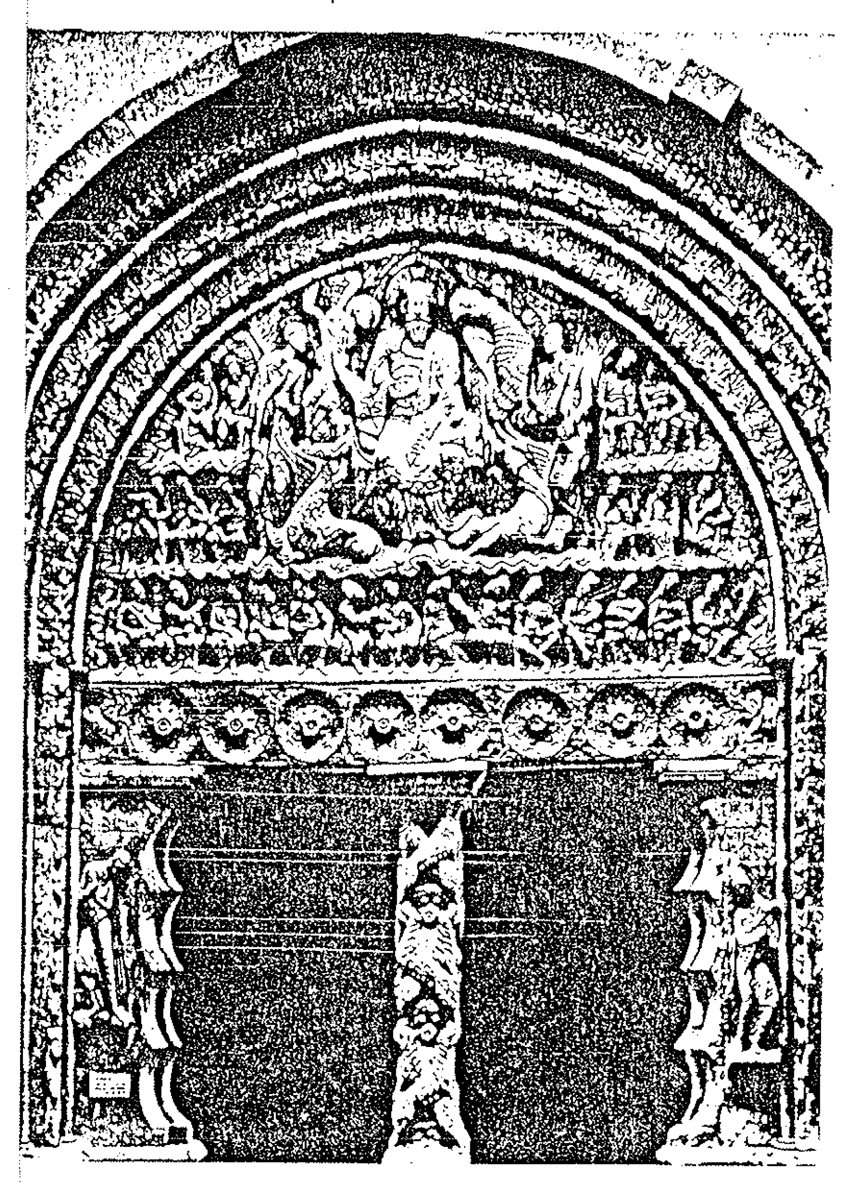
Nous devons néanmoins étudier de plus près certains éléments symboliques de ces grades, car il y a à faire ici d'autres constatations d'un intérêt pas moindre.

A cet égard, nous ferons la remarque suivante qui a son importance sur le rapport de la méthode. Le symbolisme des 3 hauts grades n'a jamais fait, semble-t-il, l'objet d'une étude d'esprit traditionnel, et il serait vraiment utile que ceux qui s'occupent régulièrement de ce genre d'études traditionnelles, abordent ce thème. Sur le plan littéraire, une telle étude rencontre une difficulté liminaire : en raison du secret de l'Ordre, on n'a au sujet de la haute hiérarchie maçonnique, surtout au sujet de celle qui nous intéresse ici, que peu de donnés, sinon « autorisées », du moins « officieuses » et celles qui existent dans le domaine public constituent pour la plupart des « divulgations » dont le caractère est, quelquefois tellement hostile et suspect qu'on ne saurait jamais les prendre comme une base absolument sûre d'étude. Dans ces conditions, c'est seulement par des recoupements prudents qu'on pourrait utiliser les données en circulation. C'est avec cette réserve que nous tenterons ici nous-même quelques considérations. Du moins, l'esprit dans lequel nous entendons les faire est-il tout autre que celui dont ont procédé ces « divulgations ».

M. VÂLSÂN.

(à suivre)

avoir un certain rôle quant au sort dévolu à ce régime supérieur à l'époque de la constitution de la Maçonnerie moderne. On peut penser aussi que ce rôle ne dut pas être de la meilleure qualité, et qu'on aurait là plutôt une indication quant au « moment » où ces grades ont été « extériorisés » et même « détachés » d'une position plus effectivement initiatique. En effet, monarque d'esprit moderne, ami de Voltaire, qui fut son hôte à Sans Souci, et des Encyclopédistes, Frédéric II ne dut pas être digne de recevoir l'initiation ou la fonction effective symbolisée par ces grades, même en réduisant les choses au degré des « petits mystères ». Il a dû les recevoir toutefois dans une forme quelque peu différente de celle qu'on leur a connu ensuite dans le cadre de l'Ecossisme, et qu'il a présidé à certaines autres modifications, ce dont témoigne l'introduction de son nom dans le rituel.



ÉGLISE ABBATIALE DE MOISSAC

PORTAIL

(D'après le moulage du Musée d'Art National)

« JE SUIS LA PORTE »

Considérations sur l'iconographie du portail d'église roman (1)

III

La niche du portail, disions-nous, correspond au chœur de l'église. A l'instar de celui-ci, elle est le lieu de l'épiphanie divine, et ce sens coïncide avec le symbolisme de la porte céleste, qui n'est pas seulement l'entrée par où les âmes passent dans le royaume du Ciel, mais aussi la sortie, par où les messagers divins « descendent » dans la « caverne » du monde. Ce symbolisme, qui est d'origine préchrétienne, se trouve comme intégré dans le Christianisme par le rapprochement de Noël, la nuit de la naissance du Soleil divin dans le monde, avec le solstice d'hiver, la « porte du Ciel ».

Le portail à niche est donc comme un iconostase qui cache et qui révèle en même temps le mystère du Saint des Saints, et sous ce rapport il est aussi un arc de triomphe et un trône de la gloire. Ce dernier aspect prédomine dans le grand portail de l'église abbatiale de Moissac, portail dont l'immense tympan, soutenu par un pilier central, déploie la vision apocalyptique du Christ entouré par les animaux du tétramorphe et les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse ; le trumeau fait de lionnes supporte cette apparition glorieuse à l'instar d'un trône formé par les puissances cosmiques domptées.

Dans le cadre de l'art occidental, le portail de Moissac apparaît comme un miracle subit, et cela autant par son unicité spirituelle que par sa perfection sculpturale, qu'aucun de ses précédents connus, ni les sculptures romanes apparentées, ni l'influence mauresque, ni les ivoires byzantins ne suffisent à expliquer entièrement.

1. Cf. *Etudes Traditionnelles*, n° de juin 1953.

Par son langage artistique, le portail de Moissac diffère beaucoup du portail roman de la cathédrale de Bâle. Les formes de ce dernier sont articulées comme une séquence latine ; leur harmonie à la fois sévère et douce rappelle le chant grégorien. Les sculptures de Moissac, par contre, ont quelque chose de flamboyant, sans qu'elles rompent pour cela l'unité statique de l'ensemble. L'arc surélevé confère à tout le portail une calme tendance ascendante, pareille à celle d'une flamme de cierge qui brûle sans agitation, avec une vibration toute intérieure. La surface du relief, maintenue plane dans son ensemble, est perforée par endroits, en une sorte de travail « à jour », qui permet de tracer des lignes et des accents vigoureux ; à l'intérieur des contours stylisés, les surfaces sont traitées avec une grande délicatesse ; le schématisme des formes est toujours rempli d'une richesse plastique souple et retenue. Au tympan, le jeu des ombres gravite autour du centre immobile du Christ glorieux ; c'est de lui que paraît émaner toute clarté ; la surface de ses formes largement offertes au jour suggère comme un éclat d'astre éblouissant. En même temps, les gestes des vingt-quatre vieillards entourant le Seigneur ramènent le regard de tous côtés vers le centre immobile, ce qui crée une sorte de mouvement rythmique, qui n'excède cependant nulle part la géométrie de l'œuvre ; il n'y a là aucun impressionisme momentané, ni aucun dynamisme psychique contraire à la nature permanente d'une sculpture.

Le relief du tympan représente cette vision de saint Jean : « ... Je vis au même instant un trône dressé dans le ciel et quelqu'un était assis sur le trône. Celui qui était assis paraissait semblable à une pierre de jaspe et de sardoine. L'arc-en-ciel était à l'entour de son trône, pareil à une vision smaragdine. Autour de ce même trône, il y avait vingt-quatre sièges et sur ces sièges vingt-quatre vieillards, vêtus de blanc, avec des couronnes d'or sur la tête. Du trône sortaient des éclairs, des voix et des tonnerres et sept lampes ardentes, qui sont les sept esprits de Dieu, brûlaient devant le trône. Au-dessus du trône, il y avait une mer transparente comme le verre et semblable à du cristal. Au milieu du trône et alentour, il y avait des animaux pleins d'yeux devant et derrière. Le premier animal était semblable à un lion, le deuxième semblable à un veau et le troisième avait le visage comme celui d'un homme et le quatrième était semblable à un aigle qui vole » (*Apocalypse*, IV, 2-7). Le sculpteur de Moissac n'a représenté de cette vision que les traits qui se prêtent au symbolisme plastique. Autour du Christ du tym-

pan, les quatre animaux (1), qui symbolisent des aspects permanents du Verbe divin et les prototypes célestes des quatre évangélistes, déploient une corolle d'ailes flamboyantes ; deux archanges se dressent tout près d'eux. Les vingt-quatre vieillards, absorbés dans la contemplation de l'Eternel, tiennent dans leur mains des coupes, symboles de la participation passive à l'union béatifique, ou des luths, symboles de la participation active (2). Aux deux pieds-droits du portail sont sculptées l'image de saint Pierre, debout sur un lion, avec les clefs en main, et celle du prophète Isaïe, qui prédit la naissance du Christ d'une vierge.

Les archivoltes et le linteau du portail sont recouverts d'une riche floraison d'ornements. Aux deux extrémités du linteau apparaissent deux monstres, dont les gueules ouvertes émettent des *rinceaux qui s'enroulent autour des grandes rosaces* qui constellent le linteau. Ce motif rappelle d'une manière frappante l'iconographie hindoue du *makara* dans le *torana* (3). Un modèle hindou a-t-il été transmis par l'art musulman, dont dérivent aussi les proportions générales du portail, sa forme ogivale et le contour lobé des jambages ? Les sculptures du trumeau ont également leurs prototypes orientaux ; le motif des lions croisés remonte, à travers l'art islamique, jusqu'à l'art sumérien. Il apparaît comme un schéma du trône royal, dont la forme se reflète dans les attributs lionesques des sièges pliants du moyen âge. L'iconographie hindoue connaît également le « siège aux lions » (*simhâsana*), forme traditionnelle du Trône divin (4). L'idée géniale du sculpteur de Moissac est d'avoir superposé trois couples de lionnes s'appuyant les unes sur les autres selon un jeu de compensations statiques qui traduit bien l'équilibre involontaire des redoutables puissances de la nature. Les astres de trois rosaces, sur lesquelles viennent se poser les queues se terminant en boutons de lotus, régissent l'entrelac des

1. Le texte apocalyptique parle d'« animaux », bien que l'un d'eux ait un visage humain ; c'est que la qualité d'homme n'implique ici qu'une distinction spécifique, non pas une prééminence hiérarchique. Saint Thomas d'Aquin dit que la distinction entre les différents anges est analogue, non pas à la distinction entre individus de la même espèce, mais à celle d'espèces entières ; c'est ce qui explique le symbolisme animal du tétramorphe, de même que le symbolisme des dieux à formes animales chez certains peuples antiques, ces dieux n'ayant que le rang d'anges.

2. Selon une tradition connue parmi les Arabes, le luth (*al-'ud*) résume par ses proportions et sa gamme, l'harmonie cosmique. Dans l'iconographie présente, il remplace la harpe (Cf. *Apocalypse*, XV, 2).

3. De la bouche des *makaras* placés aux arc-boutants du *torana* sortent souvent des rinceaux, des guirlandes végétales ou des colliers de perles.

4. Le « siège aux lions » se combine généralement avec le *torana* orné de *makaras* et couronné du *kala-mukha*, comme cadre triomphal d'une image du dieu.

six fauves. Toute l'intelligence spéculative, le réalisme et le rire du moyen âge s'expriment dans cette sculpture. Les trois « étages » du trône à lionnes ne sont sans doute pas dépourvus de signification ; ils font penser à la hiérarchie des mondes créés. Le contraste entre les monstres du trumeau et l'apparition glorieuse du Christ sur le tympan est profondément révélateur : le trône de la gloire divine, qui se révèle à la fin des temps, quand les « siècles » sont révolus et que le temps est rentré dans la simultanéité du jour permanent, — ce trône ou support, disons-nous, n'est autre que le cosmos dans son équilibre final, constitué par l'intégration totale de toutes les antithèses naturelles. Il en va de même dans l'ordre microcosmique : le support de l'illumination divine est l'équilibre de toutes les forces passionnelles de l'âme, la *natura domptata*, selon l'expression alchimique.

L'iconographie hindoue — le portail de Moissac nous y ramène tour à tour — connaît une double forme du trône divin : le « siège aux lions » symbolise les forces cosmiques assujetties, tandis que le « siège à lotus » (*padmâsana*), exprime l'harmonie parfaite et réceptive du cosmos (1).

Ce ne sont pas seulement certains éléments du *torana*, reflétés dans le portail de Moissac, qui nous invitent à ces comparaisons ; tout en évoquant la majesté et la beauté sacerdotale du Christ, les sculptures de Moissac rappellent, d'une manière implicite, l'art plastique de l'Inde ; comme celui-ci, elles tiennent de la plénitude du lotus, elles fascinent par l'audace abstraite du geste hiératique, et elles sont comme animées par le rythme d'une danse sacrée. Cette affinité indéniable ne saurait s'expliquer par un contact formel des deux arts ; bien que certains éléments ornementaux puissent suggérer une telle rencontre ; mais la parenté dont il s'agit est spirituelle, donc intérieure, et sur ce plan toutes les coïncidences sont possibles. Il n'y a pas de doute que le portail de Moissac manifeste une sagesse contemplative réelle et spontanée ; les éléments de décor asiatiques, véhiculés peut-être par l'art musulman d'Espagne, ne représentent pas les motifs essentiels de la parenté que nous avons en vue, mais ne viennent que la confirmer, et la cristalliser pour ainsi dire.

1. Le lotus s'épanouit à la surface de l'eau, qui signifie l'ensemble des possibilités dans leur état d'indistinction passive ; de même, le Coran dit que le Trône de Dieu « était sur l'eau ».

IV

Nous avons montré que le plan du temple, qui résume le cosmos entier, procède de la fixation spatiale des rythmes célestes qui régissent l'ensemble du monde visible (1). Cette transposition de l'ordre cyclique dans l'ordre spatial définit aussi le rôle des diverses portes du sanctuaire, disposées selon les directions cardinales (2).

Le Portail Royal de la cathédrale de Chartres, dont les trois baies sont ouvertes vers l'Occident, révèle trois différents aspects du Christ, qui sont aussi des aspects du temple, identifié au corps du Christ : la baie gauche, située relativement au nord, est dédiée au Christ ascendant au Ciel ; la baie droite, située relativement au sud, est dédiée à la Vierge et à la nativité du Christ ; la baie centrale, la véritable « porte royale », montre l'image du Christ-en-gloire, selon la vision apocalyptique de saint Jean. C'est ainsi que les deux niches de gauche et de droite, qui correspondent respectivement aux côtés septentrional et méridional de l'église, représentent, en conformité avec le symbolisme des « portes » solsticiales, — celle d'hiver et celle d'été, — la nature céleste et la nature terrestre du Christ. Quant à la baie centrale, qui symbolise dès lors la porte unique, — et celle-ci transcende les antithèses cycliques, — elle révèle le Christ dans sa gloire divine, apparaissant comme juge universel lors de la réintégration finale de ce « siècle » dans l'intemporel.

L'image du Christ glorieux entouré du tétramorphe remplit le tympan central et constitue une composition limpide et rayonnante, dont l'équilibre, tendu entre l'auréole en amande du Christ et l'arc légèrement ogival du tympan, vit d'une calme respiration, qui se dilate à partir du centre et retourne à lui. Aux voussures se tiennent les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, assis sur des trônes et portant des couronnes ; une rangée d'anges les sépare du Christ du tympan ; au linteau sont figurés les douze apôtres (3).

Les personnages dont les effigies sont sculptées aux pieds-

1. Cf. notre article : *Le Temple, Corps de l'Homme divin*, dans *Etudes Traditionnelles*, juin 1951.
2. Le symbolisme des directions cardinales, en connexion avec la liturgie et l'architecture sacrée, est expliqué dans des ouvrages médiévaux comme le *Miroir du Monde* d'Honorius d'Autun et le *Miroir de l'Eglise* de Durandus.
3. Deux témoins se tiennent à côté des douze apôtres, l'un à droite et l'autre à gauche, peut-être les prophètes Isaïe et Ezéchiel, dont les visions coïncident avec celle de saint Jean.

droits des baies sont des prophètes et des personnages royaux de l'Ancien Testament — en partie sans doute aussi les ancêtres du Christ — ; toute cette zone, analogue à la partie rectangulaire et « terrestre » du temple, correspond donc à l'ancienne Loi qui, du point de vue chrétien, préparait la venue du « Verbe fait chair ».

L'ascension du Christ, dans le tympan de la baie gauche, est représentée selon l'iconographie traditionnelle, le Christ étant emporté dans une nuée tenue par deux anges ; d'autres anges annoncent l'événement aux apôtres rassemblés. Aux voussures sont sculptés les signes du zodiaque, alternant avec les images des travaux des mois, ce qui souligne le caractère céleste de cette baie latérale ; la situation de celle-ci, au nord de la porte principale, se réfère à la « porte du ciel » (*janua coeli*), le solstice d'hiver.

Le tympan de la baie droite est dominé par la statue de la Vierge avec l'Enfant, assise sur un trône, en position purement frontale, entre deux archanges qui agitent des encensoirs, selon une tradition byzantine. En dessous de ce groupe d'une sévérité joyeuse sont représentées, en deux bandes horizontales : l'Annonciation, la Visitation, la Nativité et la Présentation au Temple. Le point le plus bas du tympan — qui n'est pas séparé du linteau — est occupé par la Vierge étendue sur son lit couvert d'un ciel ; sur ce ciel est placé le berceau avec l'Enfant. Cette particularité insolite trouve son explication dans le parallélisme des trois groupes superposés : tout en bas, la Vierge étendue horizontalement, en dessous du nouveau-né, symbolise l'humilité parfaite, et par là même la passivité pure de la substance universelle, la *materia prima*, qui est entièrement réceptive à l'égard du Verbe divin ; dans la bande immédiatement supérieure, et dans le même axe vertical, l'Enfant Jésus debout sur l'autel du temple accuse l'analogie entre la Vierge et l'autel du sacrifice ; plus haut, dans l'ogive du tympan, la Vierge assise sur le trône, tenant l'Enfant sur son sein, correspond à la Mère universelle, qui est à la fois l'humble fondement de toutes les créatures et leur substance la plus sublime. Le triple thème de la Vierge et de l'Enfant est mis en évidence par le schématisme géométrique des trois scènes : tout en bas, les deux horizontales de la Mère et du berceau ; au-dessus, l'élévation verticale de l'Enfant sur l'autel ; enfin, tout en haut, la silhouette majestueuse de la Vierge entourant l'Enfant de tous côtés : la Mère et l'Enfant peuvent s'inscrire en deux cercles concentriques.

La Vierge, en représentant la Substance universelle, — qui

est passive à l'égard du Verbe divin, — est par là même le symbole et la personnification de l'âme illuminée par la Grâce. Dès lors, les trois groupes de la Mère et de l'Enfant expriment nécessairement trois phases du développement spirituel de l'âme, phases qu'on peut définir comme la pauvreté spirituelle, le don de soi et l'union à Dieu, ou encore, en langage alchimique, comme la « mortification », la « sublimation » et la « transmutation ». La Vierge majestueuse du tympan, dont la forme régulière contient celle de l'Enfant, suggère l'état de l'âme illuminée, qui contient le cœur uni à Dieu.

L'analogie entre la Vierge et l'âme illuminée est renforcée par les allégories des sept arts libéraux aux voussures de la même baie : les arts libéraux sont les reflets des sept sphères célestes (1) dans l'âme, dont ils expriment l'ampleur et la perfection ; aussi saint Albert le Grand dit-il que la Vierge possédait naturellement la connaissance de ces arts, c'est-à-dire de ce qui constitue leurs essences. Ceci fait encore mieux ressortir le complémentarisme qui régit l'iconographie des deux baies latérales : d'un côté l'ascension du Christ au Ciel, entourée des signes zodiacaux, de l'autre côté l'iconographie de la Vierge, entourée des arts libéraux ; ce sont les deux domaines du Ciel et de la terre, de l'Essence et de la substance, de l'Esprit et de l'âme, des Grands Mystères et des Petits Mystères, respectivement rattachés à la porte solsticiale d'hiver et celle d'été.

Remarquons cependant que l'attribution symbolique des deux portes latérales au solstice d'hiver et au solstice d'été implique une inversion, car le signe du Capricorne, qui correspond au solstice d'hiver, fait partie de l'hémisphère méridionale du ciel, tandis que le signe du Cancer, signe du solstice d'été, se situe dans l'hémisphère septentrionale. Or cette inversion s'exprime également dans l'iconographie du Portail Royal, car c'est la baie de droite, située du côté sud et dédiée à la Vierge, qui comporte l'image de la Nativité, dont la fête coïncide de près avec le solstice d'hiver. Une compensation analogue a lieu dans l'ordre spirituel : la beauté virginale et réceptive de l'âme, qui ascend « d'en bas », rejoint la révélation du Verbe divin, qui vient « d'en haut ».

Les thèmes iconographiques des trois baies du Portail Royal sont extérieurement reliés ensemble par les petites scènes sculptées aux chapiteaux des piliers, scènes qui forment comme une bande continue ; elles représentent des épisodes de la vie du

1. Cf. Dante, *Le Banquet*.

Christ, rattachant ainsi, selon la perspective éminemment historique du Christianisme, toute réalité spirituelle à la vie de l'Homme-Dieu.

* * *

Pour conclure, distinguons les trois « dimensions » que comporte l'iconographie du portail d'église roman : la dimension cosmologique, qui se rattache le plus directement à l'art de la construction, puis la dimension théologique, qui est donnée par le thème religieux des images, et enfin la dimension métaphysique, qui comprend le sens mystique selon l'acceptation la plus profonde de ce terme. C'est par l'accent des symboles christiques que le schéma cosmologique reçoit toute sa portée spirituelle ; d'autre part, la coïncidence de l'iconographie religieuse avec des prototypes cosmiques dégage le contenu des images de son acceptation historique et littérale et le transpose dans la Vérité métaphysique et universelle.

TITUS BURCKHARDT.

Le gérant : PAUL CHACORNAC.

1153. — Impr. Jouve, 15, rue Racine, Paris. — 7-53